

Kleine Gegengabe des dankbaren Verfassers
Überreicht vom Verfasser

Luria

KLIO

Beiträge zur alten Geschichte

In Verbindung mit
Fachgenossen des In- und Auslandes
herausgegeben von

C. F. Lehmann-Haupt

o. ö. Professor der alten Geschichte an der Universität Innsbruck

Luria
Sonderdruck aus Bd. XXII Heft 4.

Bibliothèque Maison de l'Orient



150706



Leipzig
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
1929

4 Hefte bilden einen Jahresband

Die Ersten werden die Letzten sein.

(Zur „sozialen Revolution“ im Altertum).

Von S. Luria.

I.

Die antike soziale Revolution ist jetzt Mode geworden. Einen Umsturz oder mindestens ein Programm des Umsturzes, welcher „demjenigen, welchen wir soeben erlebt haben, ganz auffallend ähnelt“ (Turajew), glaubt man in allen drei großen Kulturkreisen des Altertums — in Ägypten, in Mesopotamien, in Griechenland — gefunden zu haben, und man beeilt sich diesen Ereignissen aus einer uns so fernem und entfernten Vergangenheit ganz moderne Etiketten anzukleben. Nichts soll neu sein unter dem Monde!

Eine sehr wichtige, wenn auch keine Hauptrolle spielt dabei die terminologische Unklarheit: unter der sozialen Revolution versteht man doch jetzt, dank einem ungenauen Wortgebrauch, sehr oft die sozialistische Revolution, welche die allgemeine — politische und ökonomische — Gleichheit aller Produzenten zum Zweck hat. Doch eigentlich bedeutet das Wort „soziale Revolution“ nichts als einen Umsturz, welcher gewisse neue soziale Gruppierungen ins Leben ruft; in diesem Sinne sind fast alle Revolutionen soziale Revolutionen, denn ein politischer Umsturz, welcher mit keinen sozialen Veränderungen verbunden ist, scheint mir von vornherein wenig wahrscheinlich¹⁾. Daß gerade im Altertum solche Umstürze besonders an der Tagesordnung waren, daß z. B. der Sturz des alten ägyptischen Reiches, die Reformen des Urukagina, der Fall des griechischen Königtums und später der Aristokratie, die Neuerungen des Agis und des Kleomenes in erster Linie gerade soziale Revolutionen im weiteren Sinne sind — darüber braucht man kein Wort zu verlieren.

Diese meist ganz unbewußte Verwechslung zweier durchaus verschiedener Begriffe ist aber nur eine der Ursachen der wiederholten Behauptungen, daß wir schon im Altertume sehr nahe Vorbilder zu unseren jetzigen Ereignissen haben. Die zweite, viel wichtigere, besteht darin; daß die Forscher, welche sich mit den

¹⁾ Eine Ausnahme bilden die Hofrevolutionen, obwohl es auch hier manchmal einen sozialen Untergrund gibt.

uns hier angehenden Tatsachen der alten Kultur beschäftigen, öfters sehr große und feinsinnige Historiker und Philologen sind, aber sich für die Ethnologie und die Religionsgeschichte nicht im geringsten interessieren und von dem überaus großen Einfluß, welchen die religiösen, rituellen Schemata auf die alte — sogar die geschichtliche — Literatur ausgeübt haben, keine Ahnung zu haben scheinen.

Der Verfasser ist im Gegenteil überzeugt, daß uns bisher weder eine soziale Revolution — selbstverständlich im oben erwähnten engeren Sinne der Gleichheit aller Produzenten — noch eine bewußte Propaganda einer solchen Revolution für das Altertum bezeugt ist.

Bevor ich aber zu meinem Thema komme, muß ich den Leser an eine interessante Gruppe von überall verbreiteten Festen erinnern, die für alles weitere von maßgebender Bedeutung ist. J. G. Frazer¹⁾ hat nach vielen anderen seine Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß sehr viele Völker des Erdballs jährlich eine Periode der Lizenz haben, da alle gesellschaftlichen Schranken umgeworfen werden: nicht genug, daß die Sklaven mit den Freien zusammen an ein und denselben Tischen sitzen, zusammen essen und sich wie die Freien gebärden — oft wird „das Oberste zum Untersten gemacht“, die Sklaven sitzen am Tische und werden von ihren Herren bedient; noch gewöhnlicher geschieht diese Umwälzung der sozialen Verhältnisse in der Form einer gegenseitigen Vertauschung der Kleider. Die Gesetze gelten überhaupt nicht für diese Zeit, die Verbrecher werden gewöhnlich amnestiert. Auch die geschlechtlichen Verbote werden für diese Zeit aufgehoben: es herrscht eine geschlechtliche Ausgelassenheit, und nicht einmal die Haremfrauen des Königs durften anscheinend dieser Freiheit entbehren. Sehr oft wird dieser Umsturz auf der Bühne wie ein sakrales Schauspiel aufgeführt. Weiter kennzeichnet sich diese Zeit noch dadurch, daß auch das private Eigentum — mindestens teilweise — abgeschafft wird; die Mitglieder der Festprozession dürfen den Händlern ihre Waren unentgeltlich nehmen usw.

Die sehr schwierige Frage nach dem Ursprung dieser Feste, deren Hauptzüge doch gewiß nicht bloß der reinen Phantasie entnommen sind, ist für unser Thema belanglos. Interessant ist für unseren Zweck nur, daß diese Bräuche fast immer als Verbildlichung derjenigen gesellschaftlichen Ordnung gelten, welche entweder in einer fernen Urzeit existiert haben sollte oder in

¹⁾ The Scapegoat (GB VI³), Lond. 1913, S. 306—411, The Dying God (GB III³), Lond. 1912, 16. 55f. 113f. 118. 149f. Vgl. H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, Berl. 1902, S. 101ff. F. M. Cornford, The Origin of Attic Comedy, Lond. 1914.

der Zukunft eintreten müsse. Diese Zeit der umgeworfenen gesellschaftlichen Verhältnisse wird bald als selige Glücksepoche, als sein Paradies auf Erden, bald als trübe Zeit der Herrschaft der feindlichen Dämonenmächte angesehen: diese moralische Wertung ist offensichtlich später hinzugetreten und hat mit dem Brauche selbst nichts zu schaffen.

II.

Wir beginnen mit Ägypten. Hier war die Staatsorganisation sehr alt und ganz offensichtlich heilbringend, weil die schwierige und durchaus notwendige Regelungsaufgabe der Überschwemmungen des Nils nur für eine starke und straffe Staatsgewalt ausführbar war¹⁾. Es ist deshalb verständlich, daß hier sogar das Träumen von einem sozialen Umsturz oder der sozialen Gleichheit als Anarchie angesehen wurde. Diese Zeit galt hier als die Periode der Herrschaft des bösen Gottes Set und seiner Gehilfen, als *ὁ τῶν Τυφονίων χρόνος*²⁾.

Die für uns interessanten Züge dieser Set-Zeit (s. meinen in der Anmerkung angegebenen Aufsatz a. a. O.) sind folgende: die Fremden und die Missetäter herrschen im Lande mit ihrem Führer als König an der Spitze; die Weiber, die Tiere und die Pflanzen sind unfruchtbar; die Kraft der Obrigkeit ist nichtig, und die Gesetze gelten nicht. Wie bei anderen Völkern wurde auch bei den Ägyptern diese trübe Zeit auf der Bühne aufgeführt³⁾.

Alles das gab mir a. a. O. zweifellos das Recht, das Ritual und den Mythos vom Kampf des Horus mit dem Set als Vertreter des oben behandelten Typus zu betrachten. Nun wird der Mythos an den verschiedensten Orten der Erde oft zur Novelle; die Tempelgeschichten verwandeln sich, indem sie das mythische Element mehr oder weniger verlieren, in Volksmärchen oder pseudo-

¹⁾ Vgl. C. F. Lehmann-Haupt, Geschichte des alten Orients S. 32f.

²⁾ Typhon ist = Set. Der Ausdruck ist den „Prophezeiungen eines Töpfers“ entlehnt, siehe H. Greßmann, Altorientalische Texte zum AT², Berl. 1926, S. 49 (die Literaturangaben ebendas.); des Vf.s Aufsatz „Die ägyptische Bibel“, Z. f. alttest. Wiss. 44, 1926, S. 101ff.; R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Studien d. Bibliothek Warburg, herausgegeben von Fritz Saal, VII, 1926, ein neuer Text S. 38ff. Mit Recht weist Reitzenstein auf iranische Einflüsse in dieser Prophetie hin; doch wenn er das Ganze für ein rein iranisches Produkt hält, das aus der Reihe der äg. Prophezeiungen „nunmehr ausscheidet“ (S. 52), so ist das ein Irrtum.

³⁾ Des Vf.s „ägyptische Bibel“, 105 m. A. 3. Vgl. noch A. Moret, La révolution sociale en Égypte, Revue de Paris, 15 avr. 1926, S. 872 (seine Quelle gibt er leider nicht an): „Autour du cadavre royal — identifié à Osiris — on joue un ‘mystère’ dont les rôles sont tenus par la famille royale qui devient, en cet instant, la famille osirienne . . .“

historische Erzählungen¹⁾. Die Tempellyrik — Klagelieder auf den gestorbenen Gott und fröhliche Hymnen zu Ehren seines Auferstehens — dienten als klassisches Vorbild für allerlei belehrende Literatur. Diese mythologische Tradition wurde, wie es immer und überall der Fall ist, je später desto literarischer und profaner; sie wurde durch den Einschub historischer Begebenheiten und Reminiszenzen erweitert. Als Kern dieser Erzählungen bleibt aber immer, wie R. Weill bewiesen hat²⁾, eine bestimmte literarische Schablone; „dieses Schema“, bemerkt treffend Ed. Meyer in betreff der ägyptischen Prophezeiungen (Sitzb. Berl. Akad. 1915, S. 303), „ist immer das gleiche: Eine große Katastrophe, die Eroberung durch fremde Barbaren, die Verwüstung der Tempel, die Aufhebung des Gottesdienstes, die Umwälzung aller sozialen Ordnungen, und dann die Verjagung der Fremden durch einen göttergeliebten König, die Wiederherstellung des Kultus und der festen Ordnungen und eine neue glückliche Zeit“. Auch Hunger und Absetzung des rechtmäßigen Königs sind für alle diese Erzeugnisse typisch.

Ehe wir nun die uns angehenden literarischen Werke besprechen, haben wir noch auf einige Züge des Mythos hinzuweisen, welche für unsere weiteren Ausführungen von Belang sind. Erstens wird schon im Mythos die bevorstehende trübe Zeit vorausgesagt. Zweitens ist für unseren Zweck sehr wichtig, daß der Osirismythos schon sehr früh mit dem Sonnenmythos zusammenfällt, so daß an Stelle des Osiris der Sonnengott Re kommt. „*Sous l'influence prépondérante du clergé d'Héliopolis, une doctrine 'solaire' va dépasser la doctrine osirienne. Le Dieu du Nil et de la végétation entre dans la zone d'influence du Soleil.*“ Das geschah schon während der fünften Dynastie³⁾.

Wenn wir speziell zu den berühmten „Mahnsprüchen eines ägyptischen Weisen an einen König“⁴⁾ übergehen, so sehen wir gleich, daß über die Zugehörigkeit dieses Werkes zum obengenannten

¹⁾ Vgl. W. Spiegelberg, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1915, S. 888; E. Norden, Die Geburt des Kindes, Leipz. 1924, S. 59. 82 m. A. 3 („mythische Novelle“).

²⁾ *La fin de Moyen Empire égyptien*, Paris 1918.

³⁾ A. Moret, l. c. 873; H. Greßmann, Tod und Auferstehung des Osiris, Leipz. 1923, S. 302; meine „äg. Bibel“, S. 102.

⁴⁾ Siehe H. O. Lange, Sitzb. Berl. Ak. 1903, S. 601ff.; A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909; Ed. Meyer, Sitzb. Berl. Akad. 1915, 303 m. A. 2; A. Erman, Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten, Sitzb. Berl. Akad. 1919, 804ff., *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, S. 132ff.; H. Greßmann, „Geisteskultur“ 33, 1924, S. 97ff.; H. Ranke bei H. Greßmann, *Altor. Texte*², S. 51ff.; A. Moret, l. c.

Typus kein ernstlicher Zweifel aufkommen kann, worauf übrigens schon vor mir Ed. Meyer l. c.¹⁾ seine Aufmerksamkeit gelenkt hat. Hier lesen wir u. a. (in der Ermanschen Übersetzung):

„Die Fremden sind überall zu Ägyptern geworden . . . Die Frauen sind unfruchtbar und keine wird mehr schwanger . . . Die Geringen besitzen jetzt Herrliches; wer sich sonst keine Sandalen machte, besitzt jetzt Schätze . . . Die Vornehmen sind voll Klagen und die Geringen voll Freude; jede Stadt sagt: laßt uns die Starken aus unserer Mitte vertreiben. Das Land dreht sich um wie die Töpferscheibe tut . . . Das Ausland ist durch Ägypten hin verbreitet . . . Das Fremdvolk von draußen ist zu Ägypten gekommen . . . Gold und Lapislazuli, Silber und Malachit usw. . . sind um den Hals der Sklavinnen gehängt. Aber die Damen (?) ziehen durch das Land und die Hausherrinnen sagen: ach, hätten wir doch was zu essen . . . Man unterscheidet nicht mehr den Sohn eines Angesehenen von dem, der keinen solchen (Vater) hat. Die Bürger hat man an die Mühlsteine gesetzt . . . Die Damen sind wie die Dienerinnen . . . Die Sklavinnen haben Macht über ihren Mund; doch wenn ihre Herrinnen reden, so ist das für die Diener schwer zu ertragen . . . Man nährt sich von Kräutern und trinkt Wasser . . . Man raubt die Abfälle aus dem Maule des Schweines . . . weil man so hungrig ist . . . Das . . . Gerichtshaus, dessen Akten sind fortgenommen; die geheime Stätte ist entblößt . . . Die Zauber sind entblößt . . . Die Amtszimmer werden geöffnet und ihre Listen fortgenommen; die Leibeigenen werden zu Herren (und vieles dergl.) . . . Der König wird von den Armen fortgenommen . . . Es kommt dazu, daß das Land des Königtums beraubt wird . . . Das Land (ist) voll Banden; der Starke, dessen Habe raubt der Elende . . . Die Kleider besaßen, sind jetzt in Lumpen; wer nicht für sich webte, besitzt jetzt feines Leinen usw. usw. . . . Die Armen des Landes sind zu Reichen geworden; wer etwas besaß, ist jetzt einer, der nichts hat . . . Die Obersten des Landes laufen . . . Wer keine Hörigen hatte, besitzt jetzt Leute; wer ein (Vornehmer?) war, verrichtet jetzt selbst Aufträge . . .“

Alle kennzeichnenden Züge der oben besprochenen Gruppe sind hier in typischer Form vorhanden: die Abschaffung der Gesetze, die Zerstörung der Verwaltung, die Unfruchtbarkeit der Weiber, das Umkehren der sozialen Verhältnisse, so daß das Unterste oben, das Oberste unten wird usw.

Das gleiche gilt auch für den Petersburger Ermitage-Papyrus mit den Prophezeiungen eines Priesters unter König Snefru²⁾ (Ermans Übersetzung):

¹⁾ So auch Kleine Schriften, Halle 1910, S. 349₂. Wenn Gardiner festgestellt hat, daß dies Werk keine Prophetie, sondern ein Mahnwort ist, so betrifft das m. E. nur die äußere Umrahmung. „So sehr Gardiner das Verständnis gefördert hat, so zweifelhaft ist es mir doch, ob diese Auffassung sich überall bewähren wird“ (Ed. Meyer).

²⁾ Golenischeff, Les Papyrus hiératiques No 1115, 1116 A et 1116 B de l'Ermitage Impériale à St. Pétersbourg, Petersb. 1913; A. H. Gardiner, Journal of Egyptian Archaeology I S. 101ff.; Erman, Literatur, S. 151ff.; H. Ranke, l. c. 46ff.

„Das ganze Land ist zugrunde gegangen . . . Alles Gute ist vergangen . . . Asiaten sind nach Ägypten herabgezogen . . . Einer mordet den anderen . . . Ein Mann mordet seinen Vater . . . Man raubt die Habe eines (angesehenen) Mannes und gibt sie einem (Fremdling). Ich zeige dir den Besitzer im Verlust und den (Fremdling) befriedigt. Ich zeige dir, wie das Untere nach oben gekehrt ist . . . Der Arme wird Schätze erwerben . . . Die Geringen essen die Opferbrote . . . Ein König wird von Süden kommen“ (dieser ist der Heiland; im weiteren wird die selige Messiaszeit beschrieben).

Hier ist der Zusammenhang mit dem oben behandelten Schema so offensichtlich, daß es, soviel ich weiß, keinen gibt, welcher dieses Werk nicht zu dieser Gruppe zöge.

Freilich können alle diese Züge zugleich historisch gewesen sein. Zu unserem Glück gibt es aber in den beiden Gedichten auch rein mythische, und zwar sehr typische Momente.

Ich fange mit dem Schlusse der Mahnsprüche an (Erman, Lit. S. 145): „Ein Furchtsamer unterscheidet sich nicht von einem Gewalttätigen. Er wird Kühlung auf die Hitze bringen. Man sagt: er ist der Hirte aller Menschen, in dessen Herz nichts Böses ist; seine Herde vermindert sich und . . . er hat den Tag verbracht, sie zu besorgen . . .“ Wie es für den Schluß des verwandten Ermitage-Papyrus feststeht, halte ich auch diesen Abschnitt für eine uns aus sehr vielen Ländern bekannte Schilderung der seligen Messiaszeit, wo der Starke und der Schwache, der Furchtsame und der Gewalttätige, der Wolf und das Schaf zusammen weiden; der Hirt ist selbstverständlich der höchste Gott selbst (in jener goldenen Zeit treten überall keine Menschen, sondern Götter als Hirten auf), keinesfalls der gutmütige, aber steinalte und einfältige Pharaon als Menschenkind, der seinen Palast nicht verläßt und nicht weiß, was in seinem Lande geschieht¹⁾. Im letzteren Punkt sind gegen Erman (Sitzb. 807) alle anderen

¹⁾ Übrigens halte ich es nicht für durchaus unmöglich, daß der Weise den Gott und den alten König zugleich anredet, mit anderen Worten, daß, insoweit der ägyptische König als eine Hypostase des Himmelsgottes galt, er den Sonnengott in der Gestalt des irdischen Königs anredet. Denn auch in dem Ermitage-Papyrus, wo bekanntlich der König Snefru angeredet wird, lesen wir (Erman, Lit. 156): „Kein Gesicht wird mehr hell, das dich schaut“, wozu Erman anmerkt: „Lebhaft redet er hier die Sonne selbst an“, vgl. das Töpferorakel II, 14 unten S. 412, Gardiner, o. c. 14—15: „A strong ruler — Re himself or his deputy the king . . . The sage speaks of Re, the type and pattern of all kings . . . It should be remembered that Re was fabled to have been the first of the Pharaonic rulers of Egypt, and that he stood at all periods in the most intimate relation to its kings, who were called 'sons of Re' and were thought to possess and to exercise solar prerogatives.“ Vgl. Norden, o. c., 75f.

Ägyptologen einig¹⁾ und haben zweifellos damit Recht, was aus dem weiteren noch klarer wird. Denn von seinen Träumen kehrt der Weise zur schrecklichen Gegenwart zurück und ruft, über das, was geschieht, empört, mit Bitterkeit aus: „Ach, hätte er doch ihr Wesen in dem ersten Geschlechte erkannt, so hätte er das Böse geschlagen: er hätte den Arm dagegen ausgestreckt und den Samen davon und ihr Erbe zerstört“ (oder: „erkannte er usw.“). Das ist sicher der Gott Re, nicht aber der König²⁾. Denn sowohl Gardiner, wie Erman selbst haben hier richtig eine Anspielung auf den bekannten Mythos gesehen, welcher erzählt, daß, als der Sonnengott Re die Welt in der Urzeit regierte, die Menschen gegen ihn aufsässig wurden; nach dieser Sage rottete er sie aber nicht so vollständig aus, wie sie es durch ihre Sünden verdienten; das wirft nun jetzt der Weise seinem Gotte vor. Das Detail ist aber immer mit den Mythen unseres Typus verbunden. Auch die folgenden Worte wird man deshalb nicht auf den König, sondern auf den Sonnengott beziehen dürfen³⁾: „Einen Piloten gibt es nicht zu ihrer Zeit! Wo ist er denn heute? schläft er denn? seht, man sieht dessen Macht nicht! . . . Weisung, Einsicht und Wahrheit sind mit dir, aber Aufruhr ist es, den du durch das Land ziehen läßt . . . Gibt es einen Hirten, der das Sterben (bei seiner Herde) liebte?“ — vgl. den Petersburger Papyrus (Erman, Lit., S. 154:) „Die Sonne ist verhüllt und leuchtet nicht, daß die Menschen sehen könnten . . .“ „Die Sonne trennt sich von den Menschen“ (S. 156) und das typischste aller dieser

¹⁾ „A good case can, I think, be made out for the hypothesis that it is the sungod Re to whom the entire passage refers . . .“ (Gardiner, o. c. 14). „Râ, le Créateur des hommes, qui jettera l'eau froide sur le feu“ (Moret, l. c. 891).

²⁾ „It is not easy to see, in what sense these words could be applied to a human ruler . . . On the other hand the thought is perfectly natural, if we take it as referring to Re, the supreme ruler of the world. The phrase the first generation is, as the philological note will show, closely allied to the term 'the first time', the familiar expression used by the Egyptians in connection with the age when Re was king upon earth . . . It is hardly conceivable that such a thought could have been framed in reference to a . . . ruler of human or even semidivine birth . . . What means could he have employed to annihilate the human race?“ (Gardiner, 14. 79f.). „Der Subjekt scheint Re zu sein“ (Ranke, 54, Anm. h.).

³⁾ „A strong ruler — Re himself or his deputy the king . . . In this age of wickedness and misery no such ruler is at hand; there is no pilot in their moment“ usw. „The sage speaks of Re . . . and laments the absence of his guiding hand in the present conjuncture; there is still no clear reference to the reigning monarch“ (Gardiner, 14f.) Auch Ranke bezieht diese Worte noch auf Re, obwohl er in der zweiten Hälfte das Subjekt im König sieht (S. 54, Anm. k).

Werke, das schon erwähnte Töpferorakel, II 14: *ἐν γὰρ τῷ τῶν Τυφρονίων* (sc. *χρόνῳ*) *ὁ ἥλιος ἡμανρώθη. Ἐκλάμπ(ει)ς, δίκην τῶν κακῶν δείξας . . .* Es ist somit der Sonnengott, den man in jener trüben Set-Zeit vermißt (vgl. unten S. 417!); und von seiner ersehnten Rückkehr, die *δίκην τῶν κακῶν δείξει*, träumte in den oben angeführten Versen der Weise¹⁾!

Wenn wir alle diese Stellen auf den Sonnengott beziehen und die obigen Vorwürfe nicht als gegen den König, sondern als gegen den höchsten Gott gerichtet verstehen, so wird uns wohl auch der Schluß des Gedichtes verständlicher. Er kann doch nicht anders gelaftet haben, als daß der Gott dem Menschen seine Kurzsichtigkeit klarmachte und ihn von der Gerechtigkeit der göttlichen Regierung überzeigte. In der Tat warf bei unserer Deutung der Weise, wie wir gesehen haben, dem Gott den Umstand vor, daß dieser während seiner Regierung auf Erden am Anfang der Zeiten nicht alle Menschen vernichtet, sondern einige trotz ihrer Sünden (siehe oben S. 411) am Leben gelassen hätte. Jetzt gereuen den Weisen seine früheren Äußerungen: „Das ist es, was Ipu-wer sagte, als er der Majestät des Herrn des Alls antwortete: . . .,Du hast Gutes für ihre Herzen getan, du hast die Menschen unter ihnen am Leben erhalten“²⁾.

Übrigens gibt uns der Verfasser der Mahnsprüche selbst zu verstehen, von wo er seine literarische Schablone entnimmt. Er

¹⁾ Daraus läßt sich vielleicht auch der Anfangsvers des zweiten Gedichtes der Mahnsprüche (Erman 140) erklären, welcher mit allem Nachfolgenden im Widerspruch steht: „Sehet doch, das Feuer will hoch werden; sein Brand steigt auf gegen die Feinde des Landes.“ Gardiner versucht die Stelle auf zwei verschiedene Arten zu erklären, beide Male aber ohne viel Glück. S. 8 A. 3 lesen wir: „I fancy that it is a fictitious device of the author to justify his abandonment of the introductory formula“ . . . Das wird schwerlich jemanden befriedigen. S. 52 wird es anders erklärt: „The ‘fire’ referred to must be an image for the accumulated evils . . . So terrible has the conflagration become, that even now it is on the point of consuming the enemies of the land, to whose agency it is due . . .“ Diese Deutung wäre aber allein in dem Falle verständlich, wenn wir läsen: „sein Brand steigt auf sogar“ oder „auch gegen die Feinde des Landes“; so wie sie stehen, können die Worte, scheint mir, einzig und allein bedeuten, daß das Feuer nicht gegen die guten Bürger, sondern speziell gegen die Feinde des Landes gerichtet sei; folglich ist das ein wohltätiges Feuer, keinesfalls aber „the accumulated evils“. Unter dem Feuer wird somit der Sonnengott verstanden werden: der Vers bildet eine Art Einleitung, ein Leitmotiv — er nimmt die Schilderung der seligen Messiaszeit vorweg.

²⁾ Gardiner bemerkt dazu nur (S. 16): „It is difficult to believe that Ipuwer is speaking seriously when he says: Thou hast done what is good in their hearts.“ Warum kann aber das nicht ernstlich gesagt worden sein, wenn wir oben sogar gelesen haben: „Er wird Kühlung auf die Hitze bringen“?

faßt selber die von ihm darzustellenden Ereignisse auf als eine Episode des sich ewig wiederholenden Streites zwischen Horus und Set: er sagt selbst (Erman, Lit. S. 132 m. A. 2), daß das schon in der Zeit des Horus bestimmt worden sei und daß „schon die Vorfahren das vorausgesagt hätten“. Das wird durch den Vergleich mit der Parallelstelle aus der Lehre für den König Merikere (Ranke a. a. O. S. 35) klar: „(Der Asiat) ist im Kampf (mit uns) seit der Zeit des Horus.“

Gewiß ist aber das Vorhandensein einer mythologischen Bearbeitung an und für sich noch kein Beweis dafür, daß der Hauptinhalt der Urkunde nicht historisch sei. Hat also Erman Recht, wenn er (Sitzb. 812f.) sagt: „Man kann auch sagen, daß alles, was wir unserem Buche entnommen haben, sich gut in die geschichtlichen Verhältnisse hineinfügt, die wir für die entsprechende Epoche Ägyptens annehmen müssen“? ... Und weiter: „All die einzelnen Züge, die sie berichtet, sind so richtig¹⁾, daß kein Dichter sie erfinden könnte, der nicht eine solche Umwälzung wenigstens aus lebendiger Überlieferung gekannt hätte ... Was aber könnte einen solchen Untergang einer Kultur besser erklären, als wenn ihre Träger, die höheren Klassen, von dem Pöbel so verfolgt und vernichtet worden sind, wie unser Buch unermüdlich schildert?“ (Die Sperrung von mir.)

Der Leser wird mich vielleicht entschuldigen, wenn ich seine Aufmerksamkeit auf das Datum des Aufsatzes — 1919 — lenke: denn ich will keineswegs einen Schatten auf die wissenschaftliche Unvoreingenommenheit des großen Ägyptologen werfen. Aber in den unglücklichen Jahren 1918 und 1919 haben wir so etwas gesehen und waren so gestimmt, daß wir nicht umhin konnten, in den Bildern dieser zwei Papyri eine genaue Kopie dessen, was wir selbst erlebt hatten, zu sehen. Damals durfte ja nur die Stimme des Gefühls hörbar werden — die kalte, abwägende Vernunft wäre nicht am Platze gewesen, so daß die Geschichtlichkeit der Mitteilungen unserer Urkunden ganz unzweifelhaft schien. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß auch der verstorbene russische Ägyptologe B. A. Turajew durchaus selbständig fast zu denselben Schlüssen kam. So schrieb er in seiner „Ägyptischen Literatur“ (Moskau 1918), S. 71: „Das Bild, welches der Autor entworfen hat, ist unserer Gegenwart ähnlich und spiegelt wahr-

¹⁾ Daß diese Züge richtig sind, kann Erman nur so weit vertreten, als er diese Ereignisse mit denen, die er selbst im Jahre 1918 erlebt hat, vergleicht; nur in diesem Sinne können seine Worte verstanden werden.

scheinlich eine in Ägypten vorgekommene soziale Revolution ab“ (die Sperrung von mir).

Versuchen wir jetzt, uns auf den Standpunkt Ermans und Turajews zu stellen, um zu prüfen, ob wirklich alle in diesen Urkunden enthaltenen Züge als historisch angesehen werden können. Wir werden rasch *ad absurdum* geführt. Inbetriff des Petersburger Ermitage-Papyrus hat das schon H. Greßmann l. c. hervorgehoben: „Auch die Orakel selbst tragen vielfach ein phantastisches Gepräge, das auch der Natur aufgedrückt wird. So heißt es in der Weissagung auf Ameni: Der Fluß Ägyptens ist leer, man kann zu Fuß hindurchgehen. Man wird nach Wasser suchen, auf dem die Schiffe fahren können . . . Die Sonne trennt sich von den Menschen; man weiß nicht mehr, daß es Mittag war, und man unterscheidet den Schatten nicht mehr“ . . . Auch die Umkehrung wird so mißbräuchlich verwendet, daß eine offenbare Absurdität entsteht: „(der) Weg (des Wassers) ist zum Ufer geworden und das Ufer wird zum Wasser“. Erman bemerkt richtig dazu (Lit. 154, A. 4): „Der Weg ist das Strombett, aber was soll das übrige heißen?“

Auch viele andere oben (S. 410ff.) erörterte mythologische Züge der beiden Urkunden können schwerlich die Darstellung einer historischen Wirklichkeit gewesen sein. Lesen wir doch in den „Mahnsprüchen“ (Erman, S. 133) sogar: „Blut ist überall . . . Der Fluß ist Blut; trinkt man von ihm, so weist man als Mensch es zurück.“ Demselben mythischen Zug begegnen wir auch in der Apokalypse des Elias¹⁾, die, wie a. a. O. gezeigt wird, demselben mythologischen Typus angehört („In jenen Tagen wird Blut fließen von Kos bis Memphis; der Fluß Ägyptens wird blutig werden, so daß man drei Tage lang nicht aus ihm trinken kann“) und in einer gleichartigen Apokalypse bei Lactanz VII 16, 6: *aquae in sanguinem . . . mutabuntur*. Auch die Bibelstelle Ex. 7, 21, wonach „in ganz Ägypten Blut entstand“ und das Nilwasser ebenfalls zum Blut wurde, „so daß die Ägypter kein Wasser trinken konnten“, führe ich auf denselben Typus zurück. Kann aber dieser Zug geschichtlich sein²⁾?

¹⁾ Hrsgb. von Steindorff, Leipz. 1899. Siehe meine „äg. Bibel“, S. 107 m. A. 3, 125.

²⁾ Auch den Ausdruck (Erman 142): „Der Kahlköpfige, der kein Öl brauchte, besitzt jetzt Krüge mit angenehmen Myrrhen“ darf man wohl hier heranziehen. Das kann, glaube ich, nicht bedeuten (Erman, B. Sitzb. 814): „Er (der Pöbel) salbt seine Glatze mit Myrrhen“ — speziell vom Pöbel ist doch in diesem Satz mit keinem Worte die Rede. Hier handelt es sich nicht um einen geldarmen, sondern um einen haararmen Menschen,

Zeitalter, ein Paradies auf Erden eingeführt haben. Trotzdem sagt er:

„Wer noch nicht den Anblick eines Schafes genossen hatte, den machte ich zum Besitzer einer Herde. Wer noch nie den Anblick eines Rindes genossen hatte, den machte ich zum Besitzer von Rindern, zum Besitzer von Silber, zum Besitzer von Gold. Wer von Jugend auf noch kein Linnen gesehen hatte, während meiner Regierung bedeckte ihn Byssos.“

In der Wirklichkeit hat Kilamu die Lage einer bisher unterdrückten Bevölkerungsschicht — der Muškabim — verbessert; alles übrige ist selbstverständlich eine bloße Stilerscheinung, die gerade auf die uns schon bekannte Schablone *τὰ νέρτερα ὑπέρτερα* (wie wir in Griechenland lesen, s. unten S. 427) zurückgeht.

Auch diesem letzten Ausdruck selbst begegneten wir schon in den ägyptischen „Mahnsprüchen“ („Das Land dreht sich herum wie die Töpferscheibe es tut“), im Ermitage-Papyrus („Ich zeige dir, wie das Untere nach oben gekehrt ist“) und in dem annamitischen Lied („Le ciel est bas, la terre est haute“). Wir werden noch weitere Parallelen dazu finden.

Typisch ist weiter auch der Ausdruck der „Mahnsprüche“ (Erman 136): „Die Bürger müssen an der Mühle sitzen“, d. h. die Sklaven brauchen es nicht mehr zu tun. In einer sumerischen Inschrift, an deren rein ritueller Bedeutung kein Zweifel möglich ist (s. unten S. 420), wird ein Fest der umgestürzten sozialen Verhältnisse beschrieben („Die Magd war mit ihrer Herrin gleich, der Sklave war mit seinem Herrn gleich“); als kennzeichnender Zug wird auch erwähnt: „Sieben Tage lang wurde kein Getreide gemahlen“ ... In ganz gleicher Weise lesen wir auch in der griechischen Schlaraffenkomödie, die, wie wir unten S. 422 sehen werden, auf ein rituelles Vorbild zurückgeht (in Pherekrates' *Wilden*), folgendes:

οὐ γὰρ ἦν τότ' οὔτε Μάνης οὔτε Σηκίς οὔδενι
δοῦλος, ἀλλ' αὐτὰς ἔδει μοχθεῖν ἅπαντ' ἐν οἰκίᾳ
εἶτα πρὸς τοῦτοις ἤλων ὄρθρῳ τὰ σιτία,
ὥστε τὴν κόμην ὑψηλεῖν θυγγανουσῶν τὰς μύλας.

Doch besonders typisch ist die „soziale Revolution“ par excellence — d. h. die detaillierte Beschreibung der umgestürzten sozialen Ordnung, wo „die Ersten die Letzten werden“ und umgekehrt (siehe oben S. 415). Ich will hier keine Parallelen dazu anführen, denn wir werden ihnen im weiteren auf jeder Seite unserer Abhandlung begegnen; ich will nur auf eine persische Apokalypse (Bahman-Jašt, zit. bei Reitzenstein o. c. S. 55) hinweisen, die fast wie eine Übersetzung der ägyptischen Mahnsprüche wirkt.

Nach der Erzählung vom Eindringen von Feindesscharen lesen wir hier nämlich: „Die Bevölkerung schwindet zusammen (Mahnspr.: „Die Menschen sind wenige“), alle Menschen werden Betrüger (Mahnspr.: „Die Frechheit ist zu allen Leuten gekommen“) . . . der Vater liebt nicht mehr den Sohn (Mahnspr.: „der Mann sieht seinen Sohn als seinen Feind an“), der Bruder liebt nicht mehr den Bruder (Mahnspr.: „Ein Mann schlägt seinen Bruder von derselben Mutter“) . . . Die Sonne wird unsichtbar (Mahnspr. s. oben S. 411), die Erde ist unfruchtbar (Mahnspr.: „Das Land ist seiner Mattigkeit überlassen . . .“). Die heiligsten Vorschriften der Religion werden mißachtet (Mahnspr.: „Die Zauber sind entblößt“) und endlich das Interessanteste: „Ansehen und Reichtum der Edeln ist auf niedrige Sklaven übergegangen“!

Das „historische“ Bild, welches uns die „Mahnsprüche“ zeichnen, ist aber auch überhaupt unvorstellbar, denn es leidet an inneren Widersprüchen. Einerseits herrscht im Lande „die allgemeine Not und der Hunger“ (Erman 132), „man nährt sich von Kräutern und trinkt Wasser . . . man raubt Abfälle (?) aus dem Maule des Schweines . . . weil man so hungrig ist . . . Alle Leute sagen: es gibt nichts mehr . . . Der Speicher ist kahl“ . . . und vieles dgl. (S. 138); andererseits ist „der Speicher des Königs jedem preisgegeben . . . das, wovon Ägypten lebte, ist jedem preisgegeben“ (Erman, S. 139 m. A. 2, 144, so auch Gardiner S. 72) . . . „Sehet: die Rinder ziehen und keiner ist, der für sie sorgt, ein jeder holt sich davon und stempelt es mit seinem Namen“ (nicht aber: man schlägt sie auf der Stelle und ißt sie auf! S. 143). Einerseits „gibt es keinen mehr mit weißen Kleidern“ (S. 133), „das Haar aller Leute ist ungepflegt (?), man unterscheidet nicht mehr den Sohn eines Angesehenen von dem, der keinen solchen (Vater) hat“; andererseits, sind die Armen zu Reichen, die Reichen zu Armen geworden, so daß sie jetzt sehr gut zu unterscheiden sind; „wer nicht für sich webte, besitzt jetzt feines Leinen“. Einerseits ist der Kult der Götter in Verfall geraten, es herrscht überall Götterlästerung; andererseits erfahren wir, daß sogar derjenige, „der von seinem Gott nicht wußte, ihm jetzt mit dem Weihrauch eines anderen opfert“ (S. 142).

Es lassen sich demnach ganz sicher zwei selbständige, einander ausschließende Schilderungen sondern: Einerseits hören wir von allgemeinem Hunger, von vollständiger Anarchie und vollständiger Verwilderung, vom Aufhören des Götterkultus, der Feldarbeiten usw. — dieses Bild kann gewiß für gewisse Epochen eine übertriebene Darstellung der realen Wirklich-

keit sein, doch darf man dabei von keinem sozialen Umsturz reden. Andererseits haben wir ein ebenfalls vom Mythos gegebenes, jedoch das erste durchaus ausschließendes Bild: alles blieb gerade so, wie es früher war, nur vertauschten die Herrscher und die Unterdrückten ihre Plätze: der frühere Pöbel und die Sklaven nahmen die Stellung der Reichen, der Adligen und der Vorgesetzten ein; umgekehrt nahmen die Reichen, die Adligen und die Vorgesetzten die Stellung der Sklaven und des Pöbels ein. Der Götterkultus wird nicht nur nicht abgeschafft, sondern jetzt, nachdem sie reich geworden sind, werden diejenigen sogar fromm, die von einem Gott nichts gewußt haben.

Für historisch kann somit dieses Bild als Ganzes nicht gelten. Dieser Schluß wird auch durch die scharfsinnige, aber mißlungene Beweisführung A. Morets nicht entkräftet, welcher es unternahm, für unsere Urkunde eine Bestätigung in der gesamten sozialen Geschichte Ägyptens zu finden. Er stellt die ältere ägyptische Ordnung der des Neuen Reiches gegenüber; im Vergleich mit der ersteren kennzeichnet er (S. 893) die letztere als bestimmt demokratisch, insoweit wir nur von den wählbaren demokratischen Einrichtungen und Magistraturen absehen. Er macht uns (S. 892) darauf aufmerksam, daß in den Anweisungen an den König Merikere gelesen wird: „Ne distingue pas entre le fils d'un noble et celui qui est d'humble naissance; prends pour ton service l'homme selon ses capacités.“ Es scheint mir aber unmöglich, solche Anweisungen für bare Münze zu nehmen: die griechische Vorstellung von den ägyptischen Kasten konnte doch nur in dem Falle entstehen, wenn der halbhörige bäuerliche Stand und das Handwerk auch im späteren Ägypten faktisch erblich waren und wenn der Fall, wo ein Mann vom Pöbel, d. h. von den Bauern und den Handwerkern, zu hohen Stellen emporkam, eine ebenso seltene Ausnahme bildete, wie im platonischen „Staat“ oder in Lakdaimon (*μόδαρες*)¹⁾. Man kann bestenfalls von einem Emporkommen des Bürgertums, von einer alle Stände berücksichtigenden Gesetzgebung sprechen; von der Idee der sozialen Gleichheit ist hier aber jedenfalls gar nichts zu spüren! Liest man etwa in einer ägyptischen Urkunde, daß „Reichtum Verbrechen ist“, daß „wer nicht arbeitet, auch nicht essen darf“, wird etwa irgendwo in der ganzen ägyptischen Literatur von der gleichmäßigen Verteilung der Habe gehandelt? Nein, wir können

¹⁾ Das wird aus dem Material, welches Breasted im II. Bande seiner Geschichte Ägyptens zusammengestellt hat (Kapitel: „Der neue Staat, Gesellschaft und Religion“) ganz klar. So auch G. Maspero, *Lectures historiques*, Chap. I.

getrost sagen: Ägypten war kein demokratischer, erst recht aber kein sozialistischer Staat.

Mit diesen Voraussetzungen müssen wir uns auch unserer Urkunde nähern. Der Zusammenbruch des alten Reiches muß gewiß von einem schrecklichen Verfall begleitet worden sein; viele Vertreter des Altadels wurden gewiß ruiniert und gedemütigt; manche begabte und gewandte Emporkömmlinge, Fremdlinge und Einheimische aus dem Pöbel, müssen zu vermögenden und einflußreichen Menschen geworden sein. Auch Fälle, wo durch Hunger umkommende Volksscharen staatliche Kornspeicher erbrachen oder, nachdem sie durch Bedrückungen der Steuereinnehmer außer sich gebracht worden waren, Amtslokale, wo die Papyri mit den Steuerverzeichnissen bewahrt wurden, verbrannten und zerstörten, werden gewiß stattgefunden haben. Doch schildert unser Denkmal eine ganz folgerichtige und systematische Umkehrung aller sozialen Verhältnisse, einen ins System gebrachten Wahnsinn . . . Können wir auch all diese Einzelheiten für historisch halten, wiewohl uns die Schablone wohlbekannt ist, an welche der Dichter bis in seine Zeit erhaltene Reminiszenzen vom Zusammenbruch des alten Reichs anpaßt? Denn wir haben ja schon gesehen, daß er gerade dieser Schablone sowohl das Bild von Hunger, Götterlästerung und Einbruch der Ausländer, wie auch die bis zur Absurdität geführte „soziale Revolution“ (mit dem Verschwinden der Sonne!) und den Sturz des Königs vom Throne entlehnt haben konnte, d. h. gerade das, was bewegen kann in dieser Erzählung sozialistische Elemente zu finden.

Alles in Allem: von einer „sozialen Revolution“ im alten Ägypten dürfen wir nicht ernstlich sprechen.

III.

Der Raummangel in der Zeitschrift gestattet mir nicht den Versuch, die Frage nach der „sozialen Revolution“ im Altertum in ihrer ganzen Breite hier zu klären. Nicht nur muß ich darauf verzichten, die Elemente des „sozialen Umsturzes“ im Hebräertum und Christentum zu behandeln; auch den griechischen „Sozialismus“ kann ich hier nicht in seinem ganzen Umfange betrachten¹⁾; ich muß mich auf den „Sozialismus“ der antiken Komödie²⁾ beschränken, welcher für unser Ziel die typischste und interessanteste Erscheinung bildet. Doch bevor ich dazu

¹⁾ Das geschieht in meinem russischen Buch: „Die Geschichte des antiken sozialen Gedankens“, Moskau (im Druck).

²⁾ Die antike Tragödie berühre ich kurz von diesem Standpunkt aus im „Hermes“, 1928 (im Druck).

übergehe, will ich noch einige Worte über eine sumerische Urkunde sagen, die man früher ebenfalls als eine Schilderung der sozialen Revolution auffaßte. Jetzt, nachdem die Lesung und die Übersetzung der Urkunde festgestellt worden ist, zweifelt schon niemand daran, daß sie lediglich eine Jahresfeier schildert; trotzdem ist sie allen anderen von uns herangezogenen Urkunden durchaus nahe und parallel¹⁾. Die Inschrift stammt von Gudea, Patesi von Lagasch, und wurde im 27. vorchristlichen Jahrhundert geschrieben. Hier liest man:

„Als ich ihm das Eninnú, seinen geliebten Tempel, gebaut hatte, habe ich die Fesseln (derer) gelöst, die er befreit. Sieben Tage lang wurde kein Getreide gemahlen; die Magd war mit ihrer Herrin gleich, der Sklave war mit seinem Herrn gleich. In meiner Stadt der Starke und der Schwache schiefen Seite an Seite.“

Vgl. in der oben behandelten ägyptischen Urkunde: „Ein Furchtsamer unterscheidet sich nicht von einem Gewalttätigen“ und Jes. 11, 6: „Und der Wolf wird neben dem Lamme wohnen, und der Parder neben dem Böcklein schlafen“ . . . 24, 2: „Dem Herrn wird es ergehen wie seinem Knechte, der Herrin wie ihrer Magd“ . . .

Also haben wir hier eine typische Darstellung des sozialen Paradieses vor uns und trotzdem steht es durchaus fest, daß es sich hier um nichts als eine Beschreibung eines siebentägigen Tempelfestes handelt! Es ist demnach klar, daß die antike soziale Utopie ihre Farben dem religiösen Ritual entlehnt haben konnte.

IV.

R. Pöhlmann²⁾, der den Zusammenhang der attischen Komödie mit den Mythen vom goldenen Zeitalter keineswegs außer Acht ließ, sieht trotzdem in der Komödie, in welcher umgestürzte

¹⁾ Inscr. Gudeas, B VII 26—34. Siehe Vorderasiat. Bibliothek, Bd. I. Sumerische und akkadische Königsinschriften bearb. v. Fr. Thureau-Dangin, 1907, S. 73; Maurus Witzel, Orient. Lit.-Z., 1916, 4, Sp. 1897; Pöbel, Sumerische Grammatik, Rostock 1923, § 303 und 363; S. Langdon, The Babylonian and Persian Sacaea, Journ. of the Royal Asiatic Society, Jan. 1924, S. 70. (Die Lit.-Angaben verdanke ich Dr. A. Riftin).

²⁾ Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. München ¹1912. ²1925 (Unverändert mit einem Anhang von Fr. Oertel). Ich zitiere nach den Seitenzahlen der 2. Auflage; die 3. wurde mir bekannt erst längere Zeit, nachdem meine Arbeit fertig niedergeschrieben war. Den Schlüssen Oertels stimme ich in allem Wesentlichen vollständig bei; doch insoweit diese Schlüsse in betreff der attischen Komödie nur apodeiktische Behauptungen sind, ist die nachstehende Auseinandersetzung von Nutzen.

soziale Verhältnisse geschildert werden, ein durchdachtes Ideal des griechischen Pöbels, die groteske Umgestaltung einer volkstümlichen Sozialphilosophie (I, 188). Ein Volk, welches solch ein Programm der sozialen Reformen aufgestellt hat, muß in der Tat ein durchaus revolutionäres Volk gewesen sein, so daß Pöhlmann von seinem Standpunkte aus durchaus folgerichtig verfährt, wenn er (I, 402) sagt: „Kann ein extremer Materialismus und Individualismus, dem nichts heilig ist als der ‚Einzige‘ und seine Lust, ein anderes Ideal erzeugen, als den kommunistischen Himmel des Pöbels?“

Um zu beurteilen, ob dieser Schluß sich wirklich aus dem Materialistischen Komödie ergibt, muß man vorher feststellen:

1. Ob nicht und inwieweit die „kommunistischen“ Züge zum notwendigen Requisite der Komödie, als Teil des dionysischen Festrituals gehören; ist dem so, so können diese Züge ebenso wenig ohne Weiteres als Zeugnisse für die Sozialphilosophie des athenischen Volkes gelten, wie z. B. die jüdische Gewohnheit, einmal im Jahre in den Laubhütten zu wohnen, als Beweis für die Abneigung der jetzigen Juden gegen das seßhafte Leben in den Häusern;

2. welche Umänderungen haben die attischen Komödiendichter in dieses rituell von vornherein bestimmte Schema hineingetragen; diese Umänderungen kann man in der Tat als kennzeichnend für die Sozialphilosophie des athenischen Pöbels betrachten: die Komödie mußte doch von den Volksrichtern und dem Volk selbst genehmigt und gebilligt werden; Komödien, die das Gefühl des Volkes verletzen könnten, wurden schwerlich vom Archon zur Aufführung zugelassen. Deshalb bezeugt jede Umänderung, welche der Dichter an dem uralten Mythos vornahm, den Geschmack und die Bestrebungen seines Publikums. Auf diesem Wege kann man wirklich erfahren, was für einen Sozialismus der athenische Demos beehrte.

Daß die griechischen Kronien wie die römischen Saturnalien alle kennzeichnenden Züge des von mir oben (S. 406) behandelten Festtypus aufwiesen, ist allgemein bekannt; ich kann das hier wegen Raummangels nicht ausführen¹⁾. Ich will nur diejenigen Züge des Rituals und des Mythos von der Kronoszeit erwähnen, welche bei Frazer unberücksichtigt blieben. In der platonischen Beschreibung dieser Epoche (Polit. 271 A. 272 A) lesen wir, daß die Menschen damals nicht von den Weibern geboren wurden,

¹⁾ Siehe J. G. Frazer, *The Scapegoat*, S. 306ff.; speziell über die Kronien S. 350ff.

sondern *γηγενεῖς* waren, d. h. direkt aus der Erde wuchsen. Das ist eine uralte Vorstellung, denn z. B. auch bei den Hebräern wurde die Notwendigkeit, die Kinder in Geburtswehen zur Welt zu bringen, als etwas Späteres, als Strafe für eine Schuld angesehen. Bis dahin wurden bekanntlich die Menschen unmittelbar aus der Erde (oder aus der Rippe) geformt. Doch ist hervorzuheben, daß wir bei Platon kein Wort darüber lesen, daß in jener Urzeit überhaupt kein sexueller Umgang stattgefunden hätte; das hätte allen unseren Erfahrungen über die Feste des Saturnalientypus widersprochen. Platon sagt nur: *πολιτεῖαι τε οὐκ ἦσαν οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παιδῶν· ἐκ γῆς γὰρ ἀνεβιώσκοντο πάντες...* Am ehesten muß das im Sinne der uns aus den verwandten Mythen bekannten unregelmäßigen sexuellen Verhältnisse zu verstehen sein, die nicht zur Kinderzeugung führten. Interessant ist auch, daß brüderliche Verhältnisse nicht nur unter den Menschen, sondern auch zwischen Menschen und Tieren bestanden (Plat. Polit. 271 D. E., vgl. Emped. fr. 128 Diels)¹.

Zu bemerken ist noch, daß im Kronosmythos zwei sich eigentlich widersprechende Vorstellungen nebeneinander zu finden sind. In gewissen Stellen handelt es sich um die vollständige soziale Gleichheit. In diesem Falle arbeitet niemand; die Arbeit wird durch das „Tischlein-deck-dich“ und ähnliche Märchenwerkzeuge überflüssig gemacht; auch werden die Nahrungsmittel belebt und gehen von selbst dem Menschen in den Mund. Dieses *αὐτόματον* treffen wir in allen Beschreibungen der Kronoszeit, von Hesiod an. Andererseits erfahren wir aber, daß die Lage der Freien und der Sklaven für die Zeit der Kronosfeier gerade umgekehrt wird: die Sklaven sitzen am Tische, die Herren müssen sie bedienen, und ja noch mehr als das: die Sklaven haben das Recht *λοιδορεῖσθαι τοῖς δεσπόταις ἐπ' ἐξουσίας* (Lucian. Saturn. 5, p. 388 fin.) Da ich das Ritual für älter als den Mythos halte, halte ich auch die letztere Form für die ursprünglichere. Jedenfalls wird — sowohl im Ritual wie auch in allen Fassungen des Mythos — die Sklaverei ganz und gar abgeschafft.

Wenn wir jetzt zur attischen Komödie übergehen, so bemerken wir schon auf den ersten Blick, daß hier auf jedem Schritte, ob es passe oder nicht, bald Kronos, bald die Kronoszeit, bald die *γηγενεῖς*, d. h. die Menschen seiner Zeit, bald Ausdrücke wie *Κρόνιος*, *κρόνος* (übertr.), *Κρονίων ὄζων*, *Κρονιζός* usw.

¹) Auch der Umstand, daß in dem Mythos bei Platon die Götter die Menschen weideten, ist kennzeichnend; Parallelen in ägyptischen und hebräischen Mythen begegnen wir auf jedem Schritt.

begegnen; auch die Schilderung der goldenen Kronoszeit bildete den Inhalt vieler und zwar ältester, leider uns nicht erhaltener Komödien (diese Zeit wurde im griechischen Mythos, gerade wie in vielen anderen, bald in die Vergangenheit, bald in die Zukunft projiziert, s. Pöhlmann I 384). Es ist deshalb begreiflich, daß der Kronosmythos auf die attische Komödie irgendwie gewirkt haben muß — entweder unmittelbar oder dadurch, daß er auf das dionysische Ritual Einfluß geübt hatte, denn das dionysische Ritual stand dem kronischen sehr nahe, und ähnliche Motive ziehen sich bekanntlich gegenseitig an. In der Tat stellt Plutarch (*Non posse suaviter vivi*, 16, p. 1098 C) in dieser Hinsicht die Kronien und die Dionysien zusammen: *οἱ θεράποντες δταν Κρόνια δειπνῶσιν ἢ Διονύσια κατ' ἀγρὸν ἄγρῳσι περιόντες, οὐκ ἂν αὐτῶν τὸν ὀλολυγμὸν ὑπομείναις καὶ τὸν θόρυβον* (vgl. Lucian l. c. *λοιδορεῖσθαι τοῖς δεσπόταις ἐπ' ἔξουσίας*). Damit stimmen auch die Zeugnisse der Scholien zu Hesiod. *Opp. et dies*, 366¹⁾ und Dem. XXII 68²⁾ überein. Insoweit aber auch die Dionysien zu diesem Typus gehören, ist es nur natürlich, daß wir in der attischen Komödie einen Einfluß dieser Vorstellung finden.

Die zahlreichen Bruchstücke aus der attischen Komödie, welche das goldene Zeitalter schildern³⁾, kann ich hier nicht anführen; der Leser wird sie bei Zielinski⁴⁾ und Pöhlmann (o. c. 376 ff.) zusammengestellt finden. Freilich wird nur in der Minderzahl der Bruchstücke Kronos beim Namen genannt (Kratin fr. 165) oder sogar, ganz wie in den rituellen Schauspielen des antiken Ostens, in eigener Person aufgeführt (*Teleclid. Amphiktyones*, fr. 1); oft wird die Handlung in eine andere Zeit, andere Verhältnisse und Umgebung übertragen, doch nichtsdestoweniger bleiben alle kennzeichnenden Züge des Kronosmythos erhalten; auch als Stichwort, welches für diesen Mythos immer charakteristisch war, begegnet *αὐτόματον* selbst sechsmal in diesen Bruchstücken⁵⁾.

Weiter wird die Abschaffung der Sklaverei manchmal hervorgehoben (Krates. fr. 141: *ἔπειτα δοῦλον οὐδὲ εἷς κεκτῆσεται οὐδὲ*

¹⁾ *ἐν τοῖς πατρίοις ἐστὶν ἐορτὴ παιδικία κατ' ἣν οὔτε οἰκέτην οὔτε μισθωτὸν εἶργειν τῆς ἀπολάσεως θεμιτὸν ἦν.*

²⁾ *ἔθος ἦν παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις ἐν τοῖς Διονυσίοις τοὺς δεσπότας ἀφίεσθαι τοῦ δεσμοῦ.* Das ist auch anderswo für die Feste des Saturnalientypus kennzeichnend, siehe z. B. die Inschrift oben S. 420.

³⁾ Cornford, o. c. 34: „The Golden Age is an extraordinary frequent motive in the Old Comedy. It can hardly be a mere chance“ . . .

⁴⁾ Die Märchenkomödie in Athen. Petersburg 1884.

⁵⁾ Vielleicht eine Spur davon Acharn. 976.: *αὐτόματα πάντα ἀγαθὰ τῷδὲ γε πορίζεται.*

δούλην Pherekr. *Agrioi* fr. 10: οὐ γὰρ ἦν τότ' . . . οὐδενὶ δοῦλος usw.). Auch das Motiv der sexuellen Ausgelassenheit fehlt nicht in diesen Bruchstücken; siehe Pherekr. *Metalleis*, fr. 108: κόραι . . . ἤβυλλιῶσαι τὰ ῥόδα καὶ κεκαρμέναι. Auch wenn wir in Eupolis' Goldenem Zeitalter, fr. 292 lesen:

πῶς οὖν οὐκ ἂν τις ὁμιλῶν χαίροι τοιᾶδε πόλει,
ἴν' ἔξεστιν πάνν λεπτῶ κακῶ τε τὴν ἰδέαν —

so haben Zielinski (o. c. 34) und Pöhlmann (o. c. 391 f.) zweifellos Recht, wenn sie, auf Ekk. v. 626 ff. verweisend, das Fehlende als ἦν ἂν βούληται βινεῖν verstehen. Nicht zu vergessen ist, daß es sich hier um das Goldene, d. h. um das Kronische Zeitalter handelt!

Nicht weniger interessant ist Kratins fr. 324 b:

πάντα φορητά, πάντα τολμητὰ τῶδε τῷ χορῶ . . .

Das ist gerade diejenige Prärogative, fremde Rechte und speziell Eigentumsrechte zu verletzen, welche den Festchor auch in andern ähnlichen Feierlichkeiten auszeichnet.

Doch noch viel belehrenderes Material erhalten wir aus dem Studium der uns vollständig erhaltenen Komödien des Aristophanes. Die Frage hat schon Cornford o. c. 33ff. behandelt, ich kam dazu ganz selbständig und will hier zu den von ihm angeführten noch einige andere Betrachtungen hinzufügen¹⁾.

Erstens ist die für die Feste unseres Typus durchaus kennzeichnende Verkleidung in der Komödie sehr gewöhnlich: in den *Fröschen* verkleidet sich gerade der Festgott Dionysos als Herakles; in den *Ekklesiazusen* verkleiden sich die Frauen als Männer; umgekehrt verkleiden sich in den *Thesmophoriazusen* Euripides und sein Verwandter als Frauen²⁾. Die *Vögel* und *Plutos* schildern uns ein echtes goldenes Zeitalter des Kronos: „in the ‚Birds‘ and the ‚Plutus‘ the overthrow of the existing

¹⁾ Als Ganzes ist Cornfords Buch gewiß zu kühn und phantastisch; es enthält aber viele richtige Beobachtungen. Ch. Rosenthal (*Aristophanis comoediae quatenus secundum populi opiniones conformatae sint*, Eos XXVIII—XXX, Leopoli 1925—1927) sucht die umgestürzten gesellschaftlichen Verhältnisse in einigen Komödien folkloristisch zu erklären, indem er manche treffende Parallele aus Märchen verschiedener Völker heranzieht. Sein richtiger Schluß (Eos, XXX 1927, 68f: *Poetam cum comoediam componeret, sine dubio similem quandam fabulam nobis tamen ignotam, ante oculos habuisse*, vgl. XXVIII, 1925, 5) muß aber in dem Sinne eingeschränkt werden, daß sehr oft die Übereinstimmungen nicht durch eine Entlehnung, sondern durch gemeinsame religiöse und magische Vorstellungen zu erklären sind.

²⁾ Siehe Cornford, 34 m. A. 1: „In Aristophanes, the exchange of dress between the sexes reflects a custom which frequently marks Saturnalian festivals.“

moral and social order might be taken to symbolise the restoration of the Golden Age of Justice and Lovingkindness, that Age of Kronos usw.“ (Cornford *ibid.*).

Das Motiv der sexuellen Ausgelassenheit ist in kleinerem oder größerem Umfang allen Komödien des Aristophanes eigen¹⁾. Ebenso interessant ist das Motiv der dieser Ausgelassenheit vorangehenden sexuellen Enthaltensamkeit (*Lysistrate*), welche, wie Frazer (o. c. 397ff.) gezeigt hat, für die Feste dieses Typus sehr charakteristisch ist.

Ich will jetzt einzelne Komödien des Aristophanes von diesem Standpunkt aus einer Prüfung unterwerfen. Ich fange mit den *Rittern* an. Man darf die Tatsache nicht außer acht lassen, daß, wenn bei anderen Komödien des Aristophanes die Frage nach ihrer politischen Richtung ziemlich verwickelt ist, sich die Ritter in einer besonderen Lage befinden. Das Schauspiel war doch der aristokratischen Partei derartig willkommen, daß der Kern der athenischen Aristokratie, die Ritter und Söhne der edlen Geschlechter, dem Aristophanes die Ehre antaten, selbst den Chor zu bilden²⁾, und in der Tat ist diese Komödie in ausgesprochen konservativem Geist geschrieben. Sie will eine Satire auf die demokratische Ordnung sein, wo Gerber, Wursthändler und überhaupt Analphabeten am Ruder stehen, und eben damit zu einer Verherrlichung desjenigen künftigen idealen Staates werden, wo die Macht den edlen und aufgeklärten Männern zurückgegeben wird. Das ist offensichtlich der Zweck dieser Komödie; aber jede literarische Gattung hat ihre eigenen Baugesetze, und die Ritter sind, wie wir bald sehen werden, gerade eine Komödie, in welcher sich diese archaische Schablone besonders rein erhalten hat. Wenn z. B. der Dichter sein Werk mit einer Weissagung beginnt, so wird dies erst dann vollkommen verständlich, wenn wir darin einen integrierenden Bestandteil einer entsprechenden Literaturgattung finden. Die Parallelen aus dem alten Orient bestätigen diese Vermutung, denn die Weissagung ist, wie wir gesehen haben, ein typischer Anfang gerade der Mythen unseres Zyklus. Im weiteren begegnen wir einem nicht weniger typischen Kampf zwischen dem „lichten“ und dem „dunklen“ Helden. Wenn als Widersacher Kleons und als Heiland ein elender Wursthändler auftritt, so ist auch das ein kennzeichnender Zug der Mythen unseres Typus.

¹⁾ „The general atmosphere of licence, and in particular the sexual freedom, which marks the Old Comedy, are explained and justified by the persistence of these (Saturnalian) associations“ (Cornford).

²⁾ Siehe Christ-Schmid, I^o, 421.

Dieser Heiland ist gewöhnlich ein Bastard, ein Sklavinnensohn, er ist ein „Stein, den die Erbauer verworfen haben“, „der Letzte, der der Erste wurde“ usw. Man muß doch im Auge behalten, daß die umgestürzten sozialen Verhältnisse den Hauptinhalt unseres Mythos bilden.

Man ist selbstverständlich berechtigt, mir zu entgegen, daß eine Figur, wie die des Wursthändlers, aus rein künstlerischen Rücksichten erdacht worden sein könne, um das komische Element im Schauspiel zu verstärken. An und für sich ist das selbstverständlich möglich; doch hätte solch ein aus gemeinem Pöbel stammender analphabeter Emporkömmling in einer Komödie, die der Propaganda der aristokratischen Ideen gewidmet war, auch selbst, nachdem er Kleon gestürzt hatte, auf eine noch elendere Art umkommen müssen; als endgültiger Sieger wäre in diesem Falle ein hochgebildeter Held edler Herkunft hervorgetreten. In der Wirklichkeit ist aber das Gegenteil der Fall: gerade der schmutzige Wursthändler wird zum Sieger — nur daß der Demos (auch diesmal nach der Art der Märchen unseres Typus) gekocht und wiedergeboren wird. Das letzte Wort, das die Komödie krönt, ist eine typische Umkehrung der sozialen Verhältnisse: „das Unterste wird zuoberst gekehrt“, „der Letzte wird der Erste“ und umgekehrt. „Der Stein, den die Erbauer verworfen haben“, der elende Wursthändler, wird zum Regenten Athens, während der frühere Regent gerade zum elenden Wursthändler wird mit den sämtlichen Attributen dieses Handwerks (Eq. 1398ff.)¹⁾.

Die *Wespen* beginnen auch mit einem Orakel (Traumorakel). Im weiteren (v. 1326ff.) vertauschen der Vater und der Sohn ihre Stellen miteinander. Der alte Vater gebärdet sich auf der Straße ganz so, wie die moderne Jugend²⁾; das wird durch den Ausdruck: *καὶ σφόδρ' εἰ νεανίας* (v. 1333) hervorgehoben; die Wörter *ἀρχαία, κρόνονος* gebraucht er (v. 1336. 1480) in verächtlichem Sinne. Der Vater sagt sogar der Dirne: *ἐγὼ σ' ἐπειδὴν οὐμὸς νιὸς ἀποθάνῃ . . . ἔξω παλλακίην*; es ist gerade der Traum der ausgelassenen athenischen jungen Herren, welche ungeduldig auf den Tod ihrer Väter warteten — nur auf den Kopf gestellt.

¹⁾ Die *Wolken*, welche Cornford (o. c. S. 33) in diesem Zusammenhang behandelt, ziehe ich hier nicht heran, weil dabei die Frage verwickelter ist und zu weit führen würde.

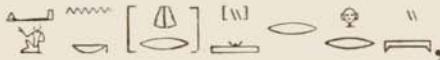
²⁾ Siehe meine Bemerkungen im Aegyptus, VII, 244. 251. A. 4. Einem solchen Umsturz begegnen wir in einer typischen indischen Apokalypse (Mahābhārata, III 12805—13122, zit. von Reitzenstein, o. c. 54f.): „Die Jungen haben die Art von Greisen, die Greise die von Jungen.“

In den *Vögeln* begeben sich die beiden Helden in den Vogelstaat nach den Anweisungen der Wahrsagerischen Vögel, der Dohle und der Krähe. Im weiteren Verlauf der Komödie werden die Vögel, die verachtetsten Wesen, welche man immer fängt, quält, zu Sklaven macht, verschmäht und auf eine barbarische Weise ermordet (v. 525—538), zu den höchsten Göttern und Weltregenten, während die Götter abgesetzt werden. Die Letzten (sogar Tiere, siehe oben S. 422) werden somit die Ersten und umgekehrt; Peisthetairos, der Anführer der Vögel, nimmt Zeus seine Basileia und wird somit an seiner Statt zum Welt Herrscher.

In der *Lysistrate*, deren originelle Struktur vielleicht keine Neuerung des Aristophanes, sondern eher ein Versuch war, einen alten schon abgestorbenen Komödientypus wieder herzustellen, geschieht der Umsturz auf Grund einer Weissagung, deren Kontext für uns besonders interessant ist (v. 772f.):

παῦλα κακῶν ἔσται, τὰ δ' ὑπέρτερα νέρτερα θήσει
 Ζεὺς ὑψιβρομέτης . . .

Diese Weissagungsformel stimmt fast wörtlich mit der des Ermitage-Papyrus (s. oben S. 409f.) überein:



das bedeutet: *τίθημί σοι τὰ νέρτερα ὑπέρτερα* (weitere Parallelbelege oben S. 415f.). Sie gibt uns von vornherein das Recht, in dem Schauspiel ein Werk unseres Typus zu erwarten¹⁾, trotzdem daß der Spruch in dem Kontext vor allem dazu dient, um daran eine Zote zu knüpfen. In der Tat sind zwei Chöre, der der Männer und der der Frauen, die Eigentümlichkeit dieses Schauspiels; sie sind im ganzen Verlauf der Komödie scharf abge sondert und stehen einander feindlich gegenüber. Sie entsprechen gänzlich den in den orientalischen Mythen vorkommenden, einander feindlichen Sippen des lichten und des dunklen Gottes. Endlich werden die Letzten — die Frauen — zu den Ersten, und eine allgemeine Befruchtung findet statt.

¹⁾ Siehe U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristophanis Lysistrate*, Berlin 1927, S. 169: „Das Oberste soll das Unterste werden“; das mochte als Prophezeiung einer allgemeinen Umwälzung in Orakeln stehen, wie Diogenes sich *ἐπὶ πρόσωπον* begraben läßt, weil bald *μέλλει τὰ ἄνω κάτω στρέφασθαι* (Laert. VI 32). Hier sollen die *ἡσοονες χοεῖπτονες* werden“ . . . Auch die Weissagungsformel, Aristoph. *Frieden*, 1076: *λόγος οἶν ὄμεται* kann vielleicht mit dem biblischen Ausdruck Jes. 11, 6: „Der Wolf wird neben dem Lamme wohnen“ usw. verglichen werden.

Jetzt wird es klar, daß wir keinen Grund haben, in dem sowohl sozialen wie sexuellen Umsturz der *Ekklesiazusen* und des *Plutos* etwas anderes als ein im Ritual gegebenes Schema zu sehen, das Aristophanes als ein Werkzeug seiner Lustspielkunst benutzte. Nicht dieses von vornherein gegebene Schema, sondern diejenigen Umänderungen, welche Aristophanes in diesen Vorwurf hineinträgt, sind für die soziale Philosophie seines Publikums kennzeichnend.

Stellen wir uns auf diesen Standpunkt, so kommen wir zu dem auffallenden Ergebnis: während die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse sehr gern dort erhalten bleibt, wo sie nur als offensichtlicher harmloser Spuk verstanden werden kann, z. B. wenn die Menschen mit den Tieren oder die Männer mit den Frauen ihre Stellen vertauschen¹⁾, wird der Zug, der für die Saturnalienfeste besonders charakteristisch ist — die Verrichtung der gemeinen Arbeit durch die Freien — absichtlich ausgemerzt. Daß dieses Detail den ältesten Komödiendichtern noch bekannt war und daß sie es absichtlich beseitigten, wird aus einem Fragment von Krates' *Tieren* ersichtlich (fr. 14 Kock), einer Komödie, welche die künftige Rückkehr des goldenen Zeitalters schilderte; hier ist es in der typischen rudimentären Form, in der des motivierten Ersatzes²⁾, erhalten:

A. ἔπειτα δοῦλον οὐδὲ εἷς κεκτήσεται οὐδὲ δούλην.

B. ἀλλ' αὐτὸς αὐτῷ δῆτ' ἀνήρ γέρον διακονήσει;

A. οὐ δῆθ' ὀδοιποροῦντα γὰρ τὰ πάντ' ἐγὼ ποιήσω.

Nach dem Mythos müssen die Freien bei den umgestürzten Verhältnissen die gemeine Arbeit selbst verrichten; die Komödie, inwieweit wir nach zahlreichen uns erhaltenen Bruchstücken urteilen können, beseitigt durchweg und planmäßig dieses Moment, indem sie das demselben Mythos eigene *αὐτόματων*-Motiv in den Vordergrund rückt³⁾.

Aristophanes ging noch einen Schritt weiter. Seine Zeit war doch eine Zeit der sozialen Utopien. „Tischlein-deck-dich“ und leiblose Geister jeder Art waren nach dem Geschmacke seines

¹⁾ „Ein harmloser Spuk ist natürlich die Weiberherrschaft“ (Pöhlmann, o. c. I 392).

²⁾ Siehe Th. Zielinski, *Tragodumenon libri tres*, Cracoviae 1925, Cap. I: *De locis tragoediae rudimentalibus*.

³⁾ Auch in dem oben S. 416 zitierten Bruchstück aus Pherekrates' *Wilden* sind *ἀνταί*, welche das Getreide mahlen, keineswegs die Bürgerinnen! Man erfährt doch von ihrer Anwesenheit aus dem Geräusch der sich drehenden Mühlen; folglich haben diese *ἀνταί* keinen sichtbaren Körper, es sind leiblose Geister, *voces corporis sui nudae* wie sich Apuleius *Metam.* V 2 in einem ähnlichen Mythos ausdrückt.

Publikums zu phantastisch; er mußte den dem Mythos entlehnten Kommunismus seiner *Ekklesiazusen* und des *Plutos* etwas naturalistischer ausmalen. Aber das Prinzip „wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“, welches Pöhlmann im Altertum entdeckt zu haben glaubt, war etwas, wonach es den athenischen Pöbel am wenigsten gelüsten konnte. Wenn man schon einmal im Jahre, während des dionysischen Festes, träumen durfte, so wollte man vom seligen Nichtstun, Fressen und Saufen träumen. Dazu war aber gerade die Sklaverei notwendig — und Aristophanes führt wirklich in den Vorwurf, für welchen gerade die Abschaffung der Sklaverei am kennzeichnendsten war, die Sklavenarbeit hinein! In der Tat lesen wir in den *Ekklesiazusen*, v. 651f.:

τὴν γῆν δὲ τίς ἔσθ' ὁ γεωργήσων; — οἱ δοῦλοι.

Derselben Erscheinung begegnen wir im *Plutos*. Die Armut bemerkt hier, daß, nachdem alle reich geworden sein werden, niemand mehr arbeiten wird. Es werde deshalb auch keine Produktion geben. Chremylos widerlegt aber ihre Beweise folgendermaßen:

λήρον ληροῖς ταῦτα γὰρ ἡμῖν πάνθ' ὅσα νυνὶ κατέλεξας
οἱ θεράποντες μοχθήσουσιν.

Dieser Zug stammt nicht aus dem Mythos und kann sicher als charakteristisch für die soziale Psychologie der athenischen Demokratie gelten. Der einzige ganz sichere Schluß aus der attischen Komödie ist deshalb der, daß der athenische Pöbel zäh an seinen Klassenprivilegien festhielt. Die attische Komödie gibt an und für sich keinen Grund in ihrem Utopismus eine Abspiegelung der zeitgenössischen sozialpolitischen Bestrebungen zu sehen — gerade diese utopischen Elemente sind, wie wir gesehen haben, ein notwendiger Teil des rituellen Festschauspiels. In solchen Schauspielen sieht der Zuschauer gewöhnlich nicht viel mehr als ein Traumgebilde, überaus verlockend, aber nichts weniger, als praktisch durchführbar¹⁾. In der Tat behauptet Pöhlmann selbst ganz bestimmt, daß „die Weiberherrschaft ein harmloser Spuk“ sei (I, 392) — welches Kriterium hat er dann für seine Theorie, daß der mit ihr eng verbundene Kommunismus kein ebenso

¹⁾ Fr. Oertel bei Pöhlmann II³, S. 571: „Während für die moderne Zeit (die sozialistischen Theorien) zur praktischen Auswirkung gelangen, verbleibt für die Antike das Vergesellschaftungsideal im Gebiete von Phantasie, Scherz und Theorie, und der produktions-reformatorische Gedanke ist überhaupt nur das Endergebnis einer abenteuerlichste Form annehmenden Phantastik ...“

harmloser Spuk sei? Was die Frau anbetrifft, so war, wie wir wissen, auch der demokratischste Athener ein zäher und eifersüchtiger Eigentümer. Die Schilderungen der sexuellen Ausgelassenheit, welche er in dem Theater schaute, gewährten ihm wohl eine sehr angenehme Erregung (Aristoph. Pax 964—967; *κραιθή* = *πέος*). Trotzdem hätte ihn zweifellos der Gedanke in Schrecken gesetzt, seine Frau dem öffentlichen Genuß preiszugeben. Damit wäre, glaube ich, auch Pöhlmann einverstanden gewesen. Warum sollen wir aber zum Sozialismus der athenischen Bühne überhaupt eine andere Stellung nehmen, umsomehr, als wir wissen, daß er seinem sakralen Ursprung nach den Athenern vertraut und teuer war? Wenn er auch den hungrigen Zuschauern eine erwünschte Möglichkeit bot, von einem besseren Leben zu träumen, so haben wir trotzdem kein Recht, zu behaupten, daß diese Zuschauer ihn in der nächsten Zukunft lieber verwirklicht zu sehen wünschten als die Verallgemeinerung der Frauen.

Allerdings hat die Szene Ekkl. 730—876 einen unverkennbar polemischen Ton; Pöhlmann will darin eine Polemik gegen den praktischen Sozialismus des Pöbels sehen. Darauf ist man berechtigt zu entgegnen, daß diese und die folgende Szene, die Szene des sexuellen Kommunismus (v. 877—1111), vom Dichter als zwei ganz parallele Bilder ersonnen sind; die zweite hat doch eine ganz ähnliche polemische Spitze. Insofern nun die zweite Szene, wie wir soeben gesagt haben, nur für einen harmlosen Spuk gelten kann, dürfen wir auch der ersten keine ernsthafte Bedeutung beimessen. Ein genialer Dichter weiß doch auch ein ganz phantastisches Bild dem Leser durchaus naturalistisch vorzutragen. Andererseits ist die platonische Utopie keinesfalls das erste Erzeugnis dieser Art; sie muß bestimmt viele Vorgänger gehabt haben — nicht, wie E. Herzog und Droysen glaubten, im radikalen, sophistischen Lager¹⁾, denn die Radikalen standen dem Sozialismus feindlich gegenüber²⁾, sondern in demselben konservativen Aristokratenlager, welchem Platon selbst angehörte; im Altertum gab es doch, wie ich in meinem S. 419 A. 1 genannten russischen Buch nachzuweisen suche, keine Sozialdemokratie, sondern nur Sozialaristokratie³⁾. Daß Aristophanes nebenbei gegen ein derartiges philosophisches System polemisiert und es dem öffentlichen Gelächter preisgibt, ist

¹⁾ Darin hat Pöhlmann, I, 403, recht.

²⁾ Vgl. z. B. Demokrit, fr. 279 Diels: *ἐν γὰρ τῷ ξυνῷ τὰ τελέμενα οὐκ ἀνιῶ, ὡσπερ ἰδίῃ, οὐδ' ἐδιδυμεί τὰ ἐπικτώμενα, ἀλλὰ πολλῶ ἤρσον.*

³⁾ Vgl. Oertel, l. c. 571: „Im Altertum (sind) sozialistische Theorien und Bewegungen als Reaktionserscheinungen . . . entstanden.“

durchaus möglich; die Polemik mit philosophischen Lehren ist ja auch anderswo in seinen Schauspielen gewöhnlich. Demselben System kann, wie wir aus dem platonischen Staat sehen, auch der abscheuliche Weiberkommunismus, der v. 877—1111 ausgelacht wird, angehört haben.

Diese sozialaristokratischen Utopien und Reformen, wie z. B. die des Agis und des Kleomenes, mag man, wenn man will, den sozialistischen Revolutionen zurechnen: mit denjenigen Revolutionen, die uns hier angehen, haben sie gar nichts zu tun, insoweit der Kommunismus der antiken aristokratischen Theorien nicht zum Vorteil der Produzenten, sondern auf Kosten der Produzenten, und ohne ihre Teilnahme verwirklicht werden sollte. So waren z. B. die Heloten, die doch in dem ackerbautreibenden Sparta fast die einzigen Produzenten waren, bei den kommunistischen Gesetzgebungen des Agis und des Kleomenes gar nicht miteinbegriffen: ihre Lage mußte ganz dieselbe bleiben wie vorher. Audererseits will ich nicht behaupten, daß das sakrale Schauspiel einem Athener nur als Zaubermärchen galt. Ich bin im Gegenteil überzeugt, daß ein großer Teil des aristophanischen Publikums an das sozialistische Bild der attischen Komödie glaubte, doch nicht in dem Sinne, wie es Pöhlmann will; es zweifelte nicht daran, daß das Kronosreich einmal auf Erden wirklich existiert hatte; es glaubte vielleicht auch daran, daß dies Reich am Ende der Zeiten wieder zurückkehren könne. Doch haben wir nach dem Gesagten keinen Grund, zu vermuten, daß der athenische Pöbel, wie die jetzigen Sozialisten, darin ein Ideal der nächsten Zukunft sah, welches man sich erkämpfen solle¹⁾. Dafür, daß der athenische Pöbel immer bereit war, das Eigentum der Reichen unverzüglich wegzunehmen und unter sich zu teilen, haben wir der Zeugnisse mehr als genug²⁾; daß er dieses Eigentum zum allgemeinen Besitz machen wollte, dafür gibt es, außer der Komödie, die, wie wir gezeigt haben, nicht beweisend ist, keine Belege.

Petersburg.

¹⁾ Oertel, l. c. S. 566: „Sonach erscheint es unstatthaft, aus den ‚Ekklesiazusen‘ des Aristophanes allein ... auf ein ‚kommunistisches Programm‘ ... zu schließen.“

²⁾ Oertel, ebendas.: „Die ‚Weiberkomödie‘ ist eine Persiflage der massenindividualistischen Teilungsmanie.“